

# *Nietzsche y María Zambrano: nihilismo y creación*

## **Resumen:**

El artículo tiene como objeto demostrar que Zambrano hizo una lectura psicológica y correctiva del nihilismo de Nietzsche desde el presupuesto de la religación del hombre con el ámbito de lo sagrado.

En base a textos concretos, se muestra cómo con el sistema de la *razón poética*, que pretende ser la superación dialéctica del nihilismo de Nietzsche, Zambrano obvia que Nietzsche ensayó un cambio de paradigma y que la doctrina del «eterno retorno» es expresión de un «nihilismo positivo y activo» que sobrepasa el cognitivismo negativo que anunciaba «la muerte de Dios».

Se concluye señalando las divergencias que existen entre las estrategias de Nietzsche y Zambrano para superar el nihilismo inherente a la modernidad. El primero propuso erradicar la ilusión del dualismo entre existencia y trascendencia; la segunda elaboró una metafísica con la Nada como categoría radical y centro de donde emerge el sentido trascendente de la existencia.

**Palabras clave:** María Zambrano, Friedrich Nietzsche, nihilismo, lo sagrado, «eterno retorno»

## **Abstract:**

The present paper aims at demonstrating that Zambrano proposed a psychological and critical interpretation of Nietzsche's nihilism based on the alleged intimate connection between man and the sacred.

On the grounds of specific text readings, it is shown how the system of *poetic reason*, which pretends being a means to dialectically overcome Nietzsche's nihilism, is used by Zambrano to establish how Nietzsche attempted a change of paradigm, and how the doctrine of «eternal recurrence» is in fact the expression of a «positive and active nihilism» superseding the negative cognitivism that announced «the death of God». Finally, it is shown how Nietzsche and Zambrano resort to different strategies in view of overcoming the nihilism inherent in modernity. While the former intended to eradicate the specious dualism between existence and transcendence, the latter elaborated a metaphysical system where Nothingness is the radical and central category from which emerges the transcendent meaning of existence.

**Keywords:** María Zambrano, Friedrich Nietzsche, nihilism, the sacred, «eternal recurrence»

Fecha de recepción: 21 de septiembre de 2009

Fecha de aceptación: 5 de octubre de 2009

\*Århus Universitet (Dinamarca). romab@hum.au.dk

M

aría Zambrano no ha dedicado un estudio monográfico al pensamiento de Nietzsche, sin embargo, en sus escritos hay frecuentes alusiones a

él y las confluencias entre el pensamiento de ambos filósofos son manifiestas. No podía ser de otra forma, pues desde 1883-84, en que Nietzsche empieza a ser conocido en España, primero a través de Joan Maragall y Pompeyo Gener y, más tarde, por medio del movimiento modernista de Barcelona, la filosofía subversiva del alemán inspiró a escritores y pensadores españoles miembros de las llamadas «generación del 98» y «generación del 14». Ramiro de Maeztu, Pío Baroja, Azorín, Miguel de Unamuno, Antonio Machado y Valle-Inclán, entre otros, sintieron atracción por el radicalismo de Nietzsche, a quien leyeron como «anarquista intelectual». Por otra parte, Ortega y Gasset, figura nuclear de la generación del 14 y maestro de nuestra autora, elaboró un ideario ético acorde con el pensamiento nietzscheano en aspectos relacionados con la ejemplaridad del hombre superior como orientador del hombre masa.<sup>1</sup>

Por lo que a María Zambrano se refiere, considero que la metafísica experiencial de la *razón poética*<sup>2</sup> es, en cierto modo, la respuesta contrafáctica a la experiencia nadista anunciada por Nietzsche.

María Zambrano, desde una perspectiva filosófica original, quiso encontrar una salida al nihilismo que Nietzsche profetizó e intentó sobrepasar a través de la doctrina del eterno retorno con el superhombre como eje. Pero

nuestra autora no tuvo en cuenta que, si bien el filósofo alemán en el fragmento 125 de *La gaya ciencia*<sup>3</sup> y en algunos párrafos centrales de *Así habló Zaratustra*<sup>4</sup> había anunciado la simbólica «muerte de Dios» con el riesgo de una consiguiente pérdida de valores culturales y morales, también, a través de Zaratustra, había anunciado que la noche de Dios se volvería auroral. A los ojos de Nietzsche comenzaba ya a amanecer donde reinaba la tiniebla; a su juicio, el nihilismo negativo y pasivo que afectaba a la modernidad sería superado con un nihilismo positivo que cambiaría el paradigma moderno. De hecho, el aviso nietzscheano no suponía la enunciación metafísica de la no existencia de Dios, significaba más bien que su emisor «había querido levantar acta de un suceso, puesto que la muerte de Dios era precisamente, antes que nada, el final de la estructura estable del ser, y, en consecuencia, de toda posibilidad de enunciar que Dios existe o no existe».<sup>5</sup> Desaparecido el canon de lo en sí verdadero, ya no habría según Nietzsche lugar para lo aparente y falso del mundo.

A juicio de Zambrano, como se irá viendo a lo largo de la exposición, el nihilismo había llegado al límite de lo humano en la doctrina del eterno retorno. Si había salida para ese acontecimiento límite, se lograría con la creación de un humanismo radical que habría de pasar por el momento de la negatividad del nihilismo extremo nietzscheano para superarlo dialécticamente. Pero, entonces, siguiendo a Gianni Vattimo, habría que preguntarse: ¿podría definirse la enunciación nietzscheana de la muerte de Dios como una tesis no metafísica sino historicista que confiere a ese suceso o momento límite una carga de necesidad lógica, en el sentido de que «todo lo real es racional»?<sup>6</sup> Esta cuestión afecta directa-

<sup>1</sup> Sobejano, G., *Nietzsche en España*, Madrid, Gredos, 1967.

<sup>2</sup> Bundgård, A., «La razón poética: ética y estética» en Cerezo, P. (ed.), *Filosofía y literatura en María Zambrano*, Sevilla, Fundación José Manuel Lara, 2005, pp. 55-76.

<sup>3</sup> Nietzsche, F., *La gaya ciencia*, Madrid, Alianza, 2003.

<sup>4</sup> Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 1972.

<sup>5</sup> Vattimo, G. y Rovatti, A. (eds.), *El pensamiento débil*, Madrid, Cátedra, 1990, p. 32.

<sup>6</sup> O. c., p. 32.

mente al pensamiento de Zambrano, ya que la metafísica de la *razón poética* alude justamente a ese momento límite y a la vez representa un esfuerzo de «levantar acta de presencia» del ser, entendido como ausencia, aunque sensible en el *sentir originario*.

En varios lugares de su obra, Zambrano hizo una interpretación correctiva de la filosofía de Nietzsche desde su propia óptica religiosa, término, que como es sabido, no ha de entenderse como defensa de una religión positiva o cuerpo doctrinal concreto, sino como una búsqueda de apertura radical al misterio y como resultado de la insumisión que nuestra autora sentía ante todo lo que tiende a convertirse en dogma inmóvil o anquilosado. Esa conciencia de *religación* fundamentada en el *sentir originario* de un misterio inefable, constante en el discurso de María Zambrano, se representa en sus escritos como un movimiento creador y liberador de aquello que, reprimido por la razón o bajo el peso de una ortodoxia específica, pugna por expresarse o manifestarse. Desde esta perspectiva de recuperación de lo sagrado, entendido como fondo último de la realidad y antídoto del nihilismo, realizó nuestra autora con matices diferentes, dependiendo de la fecha de redacción de los textos, la mencionada lectura correctiva del pensamiento de Nietzsche. Así, en el artículo “La destrucción de la filosofía” de 1945,<sup>7</sup> postula que el filósofo alemán había sido un «místico ortodoxo»; místico en cuanto a la dimensión destructora, devoradora de sí mismo, de su pensamiento «anti-filosófico»; ortodoxo, por no haber alcanzado aquél la radicalidad creadora que expresa el genuino poeta místico frente a la nada. Nietzsche, afirma allí Zambrano, era «claro espejo del hombre moderno» y del idealismo. Idea que repitió en *El hombre y lo divino*, como se verá más adelante.

Así pues, Nietzsche, que con anhelo más místico que filosófico, siempre según Zambrano, había realizado la destrucción de la filosofía para alcanzar la verdad inherente a lo originario, era «símbolo de una avidez y de un amor rebelde ante el objeto». Por falta de amor místico y por narcisismo no había logrado vivir la experiencia de disolución en la nada desontologizada, es decir, sentida en su auténtica originalidad, al no haber pensado esa nada como no-ser. La disolución en la nada suponía olvido de sí, desasimiento y renuncia del objeto, por amor. Nietzsche como los místicos ortodoxos, afirma Zambrano, devora toda ciencia y hasta se dispone a devorarse a sí mismo en aquel infinito tormento con que se flagelaba. Pero como tantos hombres ‘modernos’ presenta la faz del *autontimousemeno* de la pasión vuelta contra sí misma, contrariamente a lo que ocurre con la pasión del místico que es amor legítimo sin narcisismo.<sup>8</sup>

En una reseña del libro *Nietzsche* de Lou Andreas Salomé, escrita en 1933,<sup>9</sup> Zambrano interpretó aspectos específicos del pensamiento nietzscheano desde una perspectiva psicológica, cristiana y bastante conservadora por lo que a la interpretación de la feminidad se refiere. En la reseña, Zambrano le reprocha a Lou Salomé su falta de generosidad por no haber aceptado «elevar su feminidad a norma luminosa, aquietadora y alentadora de la vida de un hombre» que alcanzó, dice Zambrano, «categoría de martirio», pues sin apoyo de Lou Salomé Nietzsche había tenido que enfrentarse al conflicto entre el espíritu, «actividad que no puede detenerse en nada», y la forma, «la figura hecha de límites y de quietud». Me detengo en una cita que no tiene desperdicio como ilustración del dualismo feminidad-masculinidad en el discurso de este texto de María Zambrano:

<sup>7</sup> Zambrano, M., *Hacia un saber sobre el alma*, Madrid, Alianza, 1987, pp. 133-139.

<sup>8</sup> O. c., pp. 138-139.

<sup>9</sup> O. c., pp. 155-158.

«Nietzsche, ímpetu sin fin de vida, necesitaba de la gracia luminosa que detuviera su desesperada carrera, que encantara su ambición demoníaca, que hiciera al fin descansar al judío errante. Mas, es entonces, ella, Lou Salomé, la que no puede detenerse. ¡Tremendo destino es para una mujer no poder detenerse, no aceptar a elevar su feminidad a norma luminosa, aquietadora y alentadora de la vida de un hombre!». <sup>10</sup>

En “Goethe y Hölderlin” de 1988, <sup>11</sup> en los mismos términos psicológicos que los utilizados en 1933, explica la autora las razones de que el pensamiento de Nietzsche le hubiera resultado siempre imprescindible, al contrario del rechazo que en ella despertaba la lectura de las obras de Goethe, a quien define como uno de los «santos principales de la fe humanista», mientras que Nietzsche, según dice, le parecía un ser de «esos sellados por los dioses que pagan la gota de luz recibida y dada a todos por su arte», ya que se había enajenado por piedad, para tender puentes entre los abismos existenciales del hombre y el Dios Ausente. A Goethe, en cambio, no lo considera Zambrano criatura «tan de excepción» porque su vida «aparece como triunfo de lo humano, de la humana voluntad que domeña las pasiones y crea su propia fortaleza». Aunque el supuesto misticismo de Nietzsche nunca le haya parecido a nuestra autora suficientemente radical por la carencia de amor que revela, no fue ello obstáculo para que hubiera definido al filósofo como ser «auroral» con voluntad de «total transmutación», como dice en *De la Aurora*, <sup>12</sup> pues ni en los momentos de locura había aquél perdido la capacidad de establecer una relación de continuidad entre su más auténtico «sentir y pensar», lo cual a nuestra autora le resulta más parecido al alba que a la plena oscuridad.

En los textos mencionados se advierte un reconocimiento de Nietzsche, pero Zambrano en ninguno de ellos aduce argumentos filosóficos sobre el valor o significado de la doctrinas de dicho filósofo. Una interpretación más profunda, aunque no menos psicológica que las ya expuestas, la haría Zambrano en 1955 en la primera edición de *El hombre y lo divino*, libro en el que en buena medida la autora emite un clamor por la muerte de Dios y a la vez formula una propuesta de transfiguración espiritual del mundo.

Antes de entrar en el comentario de ese libro, me detengo en una presentación rápida de los que considero puntos nodales de la filosofía de Nietzsche y que Zambrano interpretó de forma *sui generis* estableciendo un nexo entre diferencia y dialéctica con el fin de rebasar la metafísica tradicional.

Que Nietzsche hubiera sido un filósofo nihilista sin fe en nada, como apunté antes, es uno de los frecuentes errores de interpretación entre lectores e investigadores de su obra, error que Zambrano también comete, posiblemente a sabiendas, con la finalidad de construir ella misma una alternativa al nihilismo con la categoría de la nada como momento de negatividad dialéctica. Ahora bien, habría que decir, muy a pesar de Zambrano, que, si bien el grito simbólico de «la muerte de Dios» era expresión de cognitivismo negativo y desvalorización de los valores de la cultura occidental cristiana, sin embargo, la salida de la crisis de valores anunciada en el grito del loco en el párrafo 125 de *La gaya ciencia* implicaba según Nietzsche, entender el aviso con todas sus consecuencias para poder superarlo. Dicho con palabras de Eugen Fink:

«La llegada del nihilismo es también para Nietzsche una cosa funesta, pues

<sup>10</sup> O. c., p. 157.

<sup>11</sup> Zambrano, M., “Goethe y Hölderlin” en Gómez Blesa, M. (edición y presentación), *Las palabras del regreso*, Salamanca, Amarú Ediciones, 1995, pp. 173-174.

<sup>12</sup> Zambrano, María, *De la Aurora*, Madrid, Turner, 1986, pp. 123-124.

*todo lo que el hombre había colocado por encima de sí, todo aquello de que pendía su corazón, su vida más íntima, todo ello revelaba de pronto un oscuro tras-sentido».*<sup>13</sup>

El grito profético y los comentarios de Zaratustra conllevaban no sólo tener que renunciar a Dios sino también a la ilusión de cualquier valor ético o norma universal de justicia, lo cual era razón más que suficiente para una desesperación que Nietzsche sobrepasó con su propuesta filosófica. Afirmó con energía que la cultura europea moderna de raíz cristiana en todas sus manifestaciones se caracterizaba por ser nihilista, y con la misma energía se lamentó de la enfermedad histórica de disolución de valores que la superchería de esa cultura había causado y de cómo el mundo devino fábula. El diagnóstico nietzscheano era el nihilismo, el objetivo de su filosofía apuntaba a la curación de esa enfermedad histórica que hundía sus raíces en Sócrates, en el dualismo platónico y que con la Ilustración había alcanzado su punto álgido. Según Nietzsche los valores morales cristianos y platónicos habían desvalorizado la vida al convertirla en un lugar de privación, dolor y añoranza, en comparación con la vida más allá de la muerte. Que la cultura cristiana vaciara la vida real de valor es lo que el filósofo alemán entendió por nihilismo. De ahí que pusiera énfasis en demoler el dualismo platónico y cristiano que habían intentado ocultar la verdad trágica de la existencia del hombre. Lo real era la imposibilidad de semejante empeño, pues el nihilismo era el resultado de las máscaras de la época moderna en la que todo eran fragmentos de una totalidad desintegrada sin referentes posibles. Ante esta decadencia, Nietzsche ensayó un cambio radical de paradigma que implicaba no sólo una transmutación de valores, sino también la emergencia de otra subjetividad, representada en la figura simbólica del superhombre, cuya excelencia se manifestaría en la

capacidad que éste tendría para invertir el nihilismo y crear formas que no fueran resultado de construcciones providencialistas ni de falsas ilusiones. Se trataba de transformar el nihilismo pasivo, que llamaba hechos a lo que solamente eran interpretaciones y perspectivas individuales, en un nihilismo activo que erradicara la ficción de la existencia de un mundo trascendente. Por otro lado, el nihilismo anunciado en el grito de la muerte de Dios implicaba pensar el ser en su caducidad. El pensamiento de la verdad a partir de Nietzsche no es un pensamiento que fundamenta, sino que es pensamiento que pone de manifiesto la caducidad, la muerte y por ende la finitud como constitutivos del ser. Pensar el ser en esos términos suponía ignorar la función de construcción del pensamiento respecto a la verdad. Veremos cómo enfrenta e interpreta Zambrano la doctrina del eterno retorno con la que Nietzsche buscó sobrepasar el nihilismo.

El término superhombre ha sido también como el nihilismo objeto de abusivas interpretaciones psicológicas e ideológicas que alejan la palabra «*Übermensch*» de su significado etimológico originario. Entre esas interpretaciones psicológicas cuenta la que Zambrano desarrolló en *El hombre y lo divino*.<sup>14</sup>

Dicho término no aludía a un individuo superior, una raza específica o un ser físicamente fuerte, como pretenden los críticos del aristocratismo nietzscheano, ni con ese término se refería Nietzsche a un «dios nacido de las entrañas del hombre», como señaló Zambrano, sino a un individuo con potencial espiritual y capacidad de creación suficientes como para resolver el problema del hombre y de su existencia en el mundo nihilista de la modernidad. El superhombre, no era una realidad óntica, era «la existencia humana en el modo del gran anhelo», era un hombre creador, ser

<sup>13</sup> Fink, E., *La filosofía de Nietzsche*, Madrid, Alianza, 1969, pp. 119-220.

<sup>14</sup> Zambrano, M., *El hombre y lo divino*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, pp. 134-173.



finito en el que alentaba el presentimiento de lo infinito, persona «con grandeza de sentimientos y pensamientos», capaz de soportar sin desesperación la metafísica trágica de la doctrina del eterno retorno que al ser un pensamiento abismal suponía voluntad para conjugar en armonía totalidad y destino, finitud y eternidad. El hombre alcanzaría la excelencia de superhombre con el conocimiento del «eterno retorno» y el anhelo del todo en el mundo. Dicho con palabras de Eugen Fink:

*«Al conocer (el hombre) el eterno retorno, su existencia se deja introducir totalmente en el juego del mundo, se convierte en copartícipe del gran juego; la separación entre necesidad y libertad queda suprimida».*<sup>15</sup>

Esta metafísica requería un tiempo que no era histórico sino eternidad, un tiempo circular que abrazara sin síntesis dialéctica las contradicciones de la temporalidad y que soportara los contrarios en un instante trágico de presencia absoluta. Todo ente se ve en esa metafísica a la luz del mundo como amplitud cósmica regida por Dionisos que en el eterno retorno da y quita y hace aparecer y desaparecer todo lo existente. Interpretar la doctrina del eterno retorno posiblemente implique aceptar la interpretación que G. Vattimo expuso en «El nihilismo y el problema de la temporalidad».<sup>16</sup> No puedo profundizar en este aspecto que queda fuera del objetivo de este artículo, pero quisiera muy someramente señalar aquí que el nexo entre el nihilismo y el problema de temporalidad, establecido por Nietzsche da a la noción de nihilismo un significado universal que sobrepasa la modernidad. Para Nietzsche, no hay época histórica que no sea nihilista, pues ninguna ha resuelto el problema del peso del pasado, el peso del «es war». El tiempo se le mostraba al filósofo alemán con doble faz. En primer lugar, como

estructura fundamental de la existencia humana, es decir, como caducidad y sufrimiento. Esta es la perspectiva del budismo, del cristianismo y de la metafísica de Schopenhauer que Nietzsche no rechazó, pues entendía que el sufrimiento era una experiencia esencial del ser del tiempo que aniquila y reduce a nada. En segundo lugar, el tiempo, estaba relacionado con el placer, con la fruición, pues mientras que el sufrimiento sólo veía la caducidad y el tránsito, el placer era el modo de estar abierta al mundo la existencia temporal. El placer, no entendido como regocijo, era la felicidad del hombre que se sabe caduco y mortal, pero que tiene experiencia del ser corporal de las cosas, del «firme asentamiento de lo existente en la tierra».<sup>17</sup> Experiencia que induce a recordar que la tierra permanece, aunque la cosa desaparezca. En consecuencia, en lo caduco y pasajero subsistía para Nietzsche lo permanente, pues el placer conducía a la visión más profunda del tiempo al querer eternidad.

El superhombre no se desesperaba ante la ausencia de Dios; más bien invertía su voluntad en crear sentido para el mundo sumergido en el vacío de la nada. Superadas todas las ilusiones respecto a Dios y a sí mismo, se enfrentaría aquél al último desafío: el de interpretar la realidad desde la doctrina del eterno retorno.

¿Sería posible asimilar la idea de que la voluntad de poder nunca alcanzaría su meta y de que sólo era posible vivir en ininterrumpida trascendencia de sí mismo? Nietzsche no respondió a esta cuestión. Entre los estudiosos de su obra reina la duda respecto a lo que pretendió decir con la doctrina del eterno retorno que sufre indudablemente de las contradicciones de toda doctrina que opera con la realidad a base del concepto del infinito.<sup>18</sup> Unos la consideran doctrina física, otros la interpretan

<sup>15</sup> Fink, E., *La filosofía de Nietzsche*, ed. cit., p. 152.

<sup>16</sup> Vattimo, G., *Diálogo con Nietzsche. Ensayos 19661-2000*, Buenos Aires, Paidós, pp. 31-62.

<sup>17</sup> Fink, E., *La filosofía de Nietzsche*, ed. cit., pp. 157-159.

<sup>18</sup> Ferrater Mora, J., *Diccionario de Filosofía*, tomo II, Barcelona, Círculo de Lectores, 1991, p. 1056.

como ética, algunos como doctrina cosmológica. Zambrano, lo veremos después, piensa que Nietzsche con la doctrina del eterno retorno quedó aprisionado en el «círculo mágico del “eterno retorno”» y no logró trascender el tiempo finito.

El filósofo danés, Jørgen Hass,<sup>19</sup> en su libro *Illusionens filosofi* (Filosofía de la ilusión) entiende el eterno retorno como una teoría de doble faz que pretende 1) explicar el mecanicismo del devenir del mundo en sentido científico, lo cual sería la más extrema forma de nihilismo, y 2) dar razón de la superación (*Selbstüberwindung*) del nihilismo desde dentro de esa hipótesis científica, pues, si la hipótesis de la ciencia tenía razón y el mundo carecía de sentido y finalidad, como afirmaba la interpretación científica del mundo, entonces no habría más mundo que este visible mundo. En consecuencia, afirma Hass, Nietzsche se distanció tanto de la nostalgia romántica del pasado como de sueños utópicos futuros, pues pensaba que el hombre habría de concentrarse en cada instante del presente para vivirlo en plenitud, dando a ese instante el sello de la eternidad. Entendido así, cada instante era un umbral, un inicio.

Hasta aquí el recorrido por los que he llamado puntos nodales del pensamiento de Nietzsche, que, sin duda, preocuparon a Zambrano, y que ella no los interpretó articulados en un sistema sino aisladamente y siempre desde la perspectiva religiosa de su fidelidad al fundamento sagrado de la vida.

Me detengo a continuación en el diagnóstico que hizo Zambrano de la crisis de la modernidad y que tantas semejanzas tiene con el de Nietzsche, pues, si éste anunció el nihilismo, Zambrano, con una radicalidad mayor para sobrepasarlo con el presupuesto de un *sentir originario*, dedicó lo mejor de su pensa-

miento a interpretar las causas y las consecuencias del grito: «Dios ha muerto».

En *El hombre y lo divino* se pregunta la autora cuál es la razón de que ese grito hubiera sido emitido veinte siglos más tarde del suceso de la Pasión de Cristo y añade:

«“Dios ha muerto”, el grito de Nietzsche no es sino el grito de una conciencia cristiana, nacido de la profundidades donde se crea el crimen; un grito nacido, como todos, de las entrañas; pero éste nacido de las entrañas de la verdad última de la condición humana. Pues, aun para el no cristiano, este grito tendrá que ser aceptado como un momento límite de la condición humana».<sup>20</sup>

De ese momento límite, y para superarlo dialécticamente, emerge en el discurso de la *razón poética* la experiencia de unión mística con el misterio, la «X», hacia cuyo centro según Nietzsche se alejaba rodando el hombre.

Zambrano utilizó el método de la *razón poética* para explicar cuál era la verdadera raíz del fracaso metafísico de la cultura occidental idealista del siglo XIX que había culminado en las tres primeras décadas del XX y que, después había desembocado en la «agonía de Europa», a raíz de la Segunda Guerra Mundial. Sufrió ella misma la experiencia «nadista» y vio crecer la desolación de Occidente, pero ante ese estado de espíritu no reaccionó con pesimismo sino con voluntad de creación. Se propuso esclarecer las entrañas de la historia, enfocando la esperanza como una de las categorías radicales de la vida con el fin rememorar aquello que el sujeto idealista había relegado al olvido. Defendió con énfasis los «derechos de lo irracional» que la razón ilustrada había reprimido, sin renunciar a una razón con minúscula, pues la que ella buscaba

<sup>19</sup> Hass, J., *Illusionens filosofi. Studier i Nietzsches firsermanuskripter*, København, Nyt Nordisk Forlag, 1982.

<sup>20</sup> Zambrano, M., *El hombre y lo divino*, ed. cit., p. 148.

era una razón *po(y)ética*, relativa, piadosa y orientada por la experiencia de un *sentir originario*, abierto a la trascendencia y a lo heterogéneo del ser. Interpretó la crisis de la modernidad como resultado de un humanismo «demasiado humano», que por haber avanzado reduciendo la realidad a hechos clausurados, había borrado todo lo que quedaba más allá o más acá de la racionalidad funcional: los valores, religiosos, poéticos, morales y culturales de la tradición española y europea, que a su juicio, y en contraposición a Nietzsche, había que recuperar y revitalizar en función de un humanismo de nuevo cuño, integrador. Este humanismo se manifestaría en formas nuevas que remeterían al sentimiento originario de *religación* con lo inefable.<sup>21</sup> Siguiendo el método genealógico, Zambrano retrocedió hasta el tiempo antes del nacimiento de los dioses, cuando todo era Uno en el ámbito de lo sagrado. De este proceso de recuperación tratan los textos recogidos en 1955 en *El hombre y lo divino*, en los que la autora narrativiza su discurso con el objetivo de explicar la evolución histórica del humanismo de la modernidad como un proceso ininterrumpido de divinización del hombre que, iniciado con los presocráticos, alcanzaría el límite después de la enunciación de la muerte de Dios que anulaba toda posible trascendencia.

Para Zambrano la crisis de la modernidad era la consecuencia de una relación dramática y tensa entre el hombre y lo divino, entre la angustia de no-ser que atenazaba al hombre desde el momento en que adquirió conciencia y el delirio de autodivinización que el superhombre de Nietzsche ejemplificaba en grado extremo. Obviando, como ya apunté más arriba, que la figura del superhombre era un eslabón perfectamente articulado en el sistema filosófico nietzscheano, Zambrano inter-

preta el «Übermensch» como resultado de una acción sagrada ejecutada por Nietzsche no tanto para destruir la idea de Dios como para eliminar de forma radical la resistencia última del misterio y fondo inefable de la vida, en el cual ella fundamentaba la verdad. Con la figura del superhombre, declara Zambrano, Nietzsche había reducido el mundo a la voluntad de un sujeto humano que pretendía evacuar la oscuridad epistemológica que rodea a la razón. Intento fallido, a su juicio, pues el fondo último de la realidad esquivaba siempre la aprehensión racional.

Nihilismo era, pues, sinónimo de inmovilidad, certeza, evidencia y racionalización de un misterio, imposible de desvelar. Dicho con sus palabras: «Toda vida es un secreto; llevará siempre adherida una placenta oscura y esbozará, aun en su forma más primaria, un interior».<sup>22</sup>

De ese «interior» y misterio no se podía hablar con el *logos* de la metafísica clásica, habría que crear una metafísica nueva que abrazara el saber de la poesía, de la filosofía y de las religiones para recuperar y hacer visible la historia consustancial a la esencialidad integral humana. La poesía y las artes ofrecían la posibilidad de expresar, sin desvelarlo, el misterio de lo sagrado, siempre y cuando esas formas artísticas fueran creadoras y no buscaran la transparencia de la claridad racional ni opusieran resistencia al clamor «de lo más humano de la condición humana; el ser en conato abierto a la esperanza. Su condición activa y trascendente».<sup>23</sup>

El nihilismo de Nietzsche con la negación de lo sacro había reducido todo a una nada que Zambrano define en los siguientes

<sup>21</sup> Este tema lo he desarrollado en profundidad en el artículo «El humanismo poético de María Zambrano», en prensa en el momento de redacción de este trabajo.

<sup>22</sup> Zambrano, M., *El hombre y lo divino*, ed. cit., p. 55.

<sup>23</sup> O. c., p. 65.

<sup>24</sup> O. c., p. 187.



términos: «lo irreductible que encuentra la libertad humana cuando desea ser absoluta».<sup>24</sup>

Nietzsche había destruido la filosofía, pero la negatividad inherente a esa destrucción no había sido superada dialécticamente con la construcción de un pensamiento creador que albergara el misterio de la realidad primordial:

*«El superhombre, rectificación del proyecto en que el hombre de Occidente decidió su ser, no se hundió lo bastante en el oscuro seno de la vida primaria, de lo sagrado. Lo divino —descubierto por el pensamiento— le atrajo fascinándole. Quiso ser divino, como lo divino que ya estaba pensado, descubierto».*<sup>25</sup>

Zambrano, sí se hundió en el oscuro seno de lo sagrado hasta tocar fondo y alcanzar la experiencia de unión mística con lo originario primordial: la nada concebida por ella como «la última aparición de lo sagrado». Atravesar la dialéctica de esa negatividad revelaría la presencia de las cualidades de la nada en sí:

*«[...] es la nada, la igualdad en la negación, quien nos acoge como una madre que nos hará nacer de nuevo. Una oscuridad que palpita y de donde inexorablemente hay que nacer nos acoge; unas tinieblas que nos dan de nuevo luz».*<sup>26</sup>

De la experiencia radical de «igualdad en la negación», salía la acción creadora humana por excelencia. Pero era una experiencia que desbordaba el pensar. Sólo el artista, el filósofo-poeta o el místico «penetra en las tinieblas para arrancarles algo de su secreto».<sup>27</sup> Revelar ese secreto es sinónimo de creación para Zambrano, ya que crear es nombrar,

sacar a la luz y hacer ver lo que hay más allá de la finitud del ente y la nada desvela la finitud del tiempo y del existir. Zambrano, a mi juicio, cree posible pensar la nada como la otredad del ser. Crear significaba para nuestra autora recordar esa otredad que la nada revela, descifrar el ser como un proceso sin fin de destrucción y construcción.

Las confluencias entre el pensamiento de Nietzsche y Zambrano son varias. Ambos bebieron en las fuentes de los orígenes, buscaron dar forma a lo informe, interpretaron la vida como experiencia trágica entre los principios antagónicos y complementarios de lo apolíneo y dionisiaco, pensaron el misterio de la vida y lo expresaron mediante una estética de lo sublime. En el arte encontraron ambos un espacio de revelación de lo uno primordial. Según Zambrano, Nietzsche no pensó la diferencia entre la finitud del ente y lo infinito del ser y ella, religada a lo absoluto con el primado de la experiencia del sentir originario, se abrió al abismo del misterio que intentó representar discursivamente en la textura de un discurso fluctuante entre poesía, mística. El fondo último de la realidad al que Zambrano se refiere es inefable, pero la contemplación mística del misterio podía a su juicio manifestarse en el arte y en una metafísica creadora que en sus manifestaciones últimas se acerca a una teología negativa, pues «todo lo que se dice nace, como la luz que vemos, de una *placenta de sombra*».<sup>28</sup>

Concluyo con las observaciones siguientes:

En *El crepúsculo de los ídolos*<sup>29</sup> anuncia Nietzsche cómo después de un nihilismo consumado la noche y las tinieblas se transformarán con el ateísmo y la voluntad creadora en luz de mediodía. Zambrano, por el contrario,

<sup>25</sup> O. c., p. 172.

<sup>26</sup> O. c., p. 152.

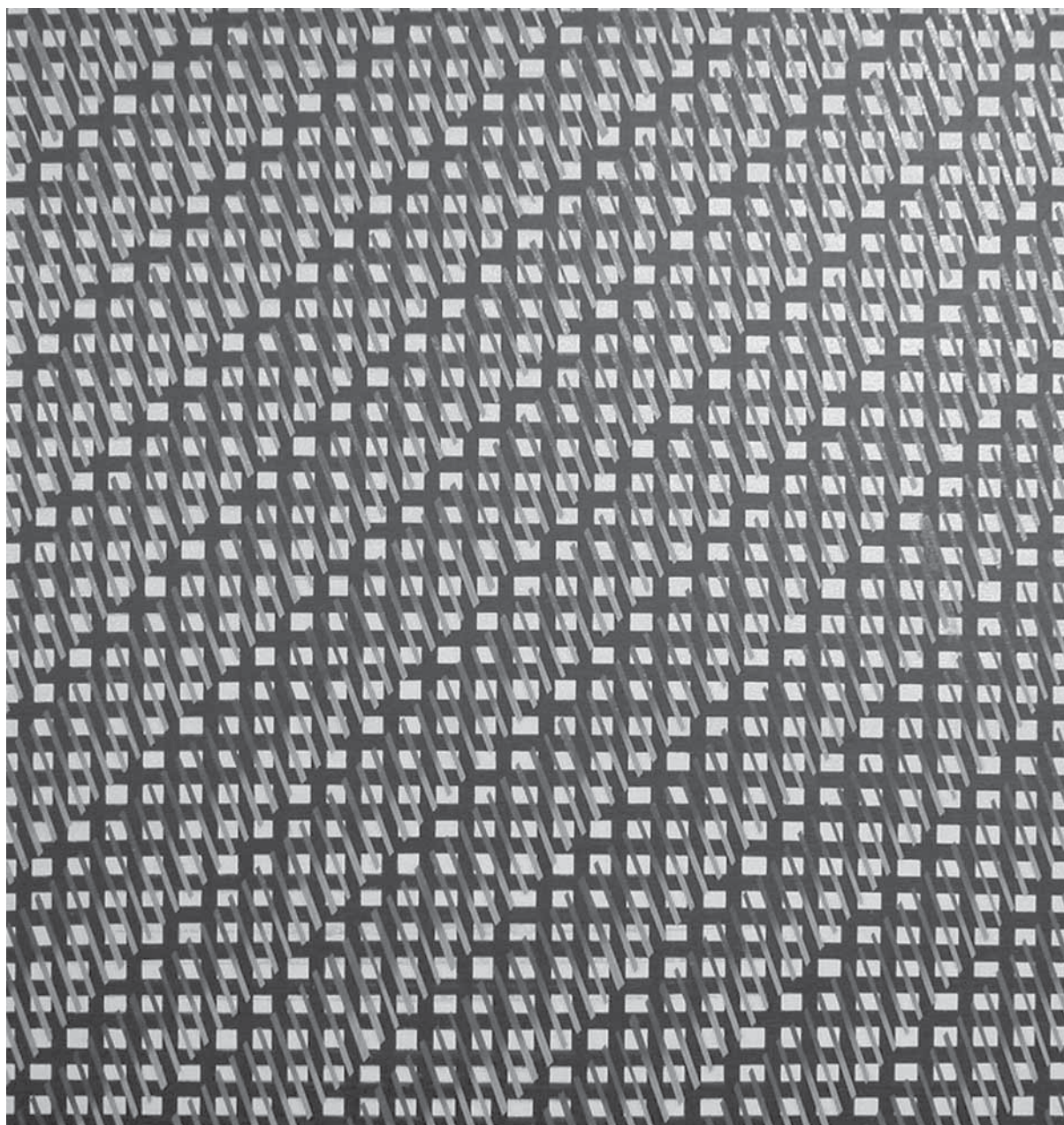
<sup>27</sup> Zambrano, M., *Algunos lugares de la pintura*, Madrid, Alcantó, 1989, p. 164.

<sup>28</sup> Zambrano, M., *España, sueño y verdad*, Madrid, Siruela, 1994, pp. 149-150.

<sup>29</sup> Nietzsche, F., *El crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, 1998.

anuncia desde la nada la emergencia de otra luz, la de una aurora incipiente envuelta siempre en la sombra de lo sagrado. Nietzsche despejó la X del enigma humano al eliminar el dualismo entre mundo aparente y verdadero, Zambrano fundamentó la vida precisamente en la presencia de un enigma indescifrable que sólo el arte cuando es auténtica creación humana o una nueva metafísica *po(y)iética*

haría visible en instantes fugaces. En ambos filósofos predominó el espíritu de creación, pero el centro, donde se originaba la voluntad de crear era diferente: fe en el hombre deificado, en Nietzsche, fe en el hombre copartícipe de la creación divina seguidor fiel de un sentir originario, en Zambrano.



Oscar Padilla: *Cosmos 2.3*, 2007